



## Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA

Hors-série n° 2 | 2008  
Le Moyen Âge vu d'ailleurs

---

# Les logiques communautaires entre logiques spatiales et logiques catégorielles (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles)

Joseph Morsel

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/cem/10082>

DOI : 10.4000/cem.10082

ISSN : 1954-3093

### Éditeur

Centre d'études médiévales Saint-Germain d'Auxerre

### Référence électronique

Joseph Morsel, « Les logiques communautaires entre logiques spatiales et logiques catégorielles (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 2 | 2008, mis en ligne le 28 février 2009, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/cem/10082> ; DOI : 10.4000/cem.10082

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 avril 2019.



Les contenus du *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre (BUCEMA)* sont mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International.

---

# Les logiques communautaires entre logiques spatiales et logiques catégorielles (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècles) <sup>1</sup>

Joseph Morsel

---

Como vai o homem  
junto de outro homem,  
sem perder o nome ?

(...)

Mas existe o homem ?

(Carlos Drummond de Andrade, *'Especulações em torno da palavra homem'*)

- 1 L'ensemble de l'Occident médiéval, au plus tard à partir du XI<sup>e</sup> siècle, est concerné par un mouvement de grande ampleur, qui affecte tant l'organisation de l'espace que l'organisation sociale et auquel je conserve volontiers le nom d'« encellulement » que lui a donné Robert Fossier <sup>2</sup> : on pourrait le définir comme l'encadrement à la fois paroissial et seigneurial des hommes dans un système communautaire. « Paroissialisation », « seigneurialisation » et « communautarisation » sont trois dimensions indissociables de ce processus – mais aussi trois angles d'approche possibles <sup>3</sup>, pourvu que le lien et l'articulation avec les deux autres restent l'horizon vers lequel tende la recherche. C'est dans cette perspective que j'entends mener mes recherches sur les logiques communautaires.
- 2 Divers aspects du phénomène communautaire ont fait l'objet d'études depuis de nombreuses années, mais elles présentent divers biais qui imposent que l'on reprenne le problème en changeant de perspectives, ce que je propose de faire en adoptant le principe d'une étude de « La formation des communautés d'habitants » <sup>4</sup>.
- 3 D'une manière générale, on observe d'une part que ces travaux sont menés sur la base de présupposés notionnels et méthodologiques très différents d'un pays à l'autre et qui s'ignorent très largement : ainsi, la notion d'« encellulement » est passée largement inaperçue en Allemagne tandis qu'inversement, la notion de « communalisme » de Peter Blickle et les débats qu'elle a provoqués outre-Rhin sont presque inconnus en France <sup>5</sup>. Il

n'existe ainsi pas d'approche scientifique *internationale* du phénomène, mais une collection d'approches particulières qui rendent particulièrement difficiles un croisement et une comparaison des données <sup>6</sup>.

- 4 La compréhension du phénomène en question est d'autre part oblitérée par une posture que j'appellerais volontiers « mythologique », qui prend elle-même deux formes, pareillement anhistorique : d'un côté l'idée d'une intemporalité des communautés d'habitants – ou, ce qui revient au même, du caractère « naturel » des communautés –, corrélée au phénomène tout aussi intemporel de la coutume. Cette intemporalité est entretenue par le flou de la terminologie, qui permet de parler de « communauté » dès lors qu'on est en présence d'une forme de groupement plus ou moins durable de foyers <sup>7</sup>. D'un autre côté, la posture « mythologique » se traduit par une préoccupation pour *l'origine* des communautés – par exemple : l'origine celte, romaine ou germanique des guildes ; ou encore l'origine préromaine, romaine ou wisigothique, voire arabe, des communautés d'habitants en Espagne, etc. –, dans une perspective ontologique qui n'est que superficiellement historique et qui est bien plutôt, comme toute quête des origines, profondément fantasmatique.
- 5 Le dernier biais général me paraît enfin être l'approche fondamentalement *intentionnaliste* de beaucoup de travaux, qui envisagent la formation des communautés comme le résultat de volontés ou stratégies seigneuriales, cléricales et/ou paysannes. Nous connaissons tous cette idée centrale selon laquelle les hommes font leur histoire, mais sans savoir qu'ils la font : c'est la raison pour laquelle les interprétations intentionnalistes ne débouchent le plus souvent que sur des impasses ou des truismes et qu'il est bien plus efficace de leur préférer une approche plus abstraite, fondée sur l'examen des rapports sociaux configurés par le processus en question – une approche plus orientée vers le *comment* que vers le *pourquoi*.
- 6 Au-delà de ces problèmes généraux, je distinguerai deux types dominants d'approche historique <sup>8</sup>, qui font surgir des facteurs significatifs mais dont divers biais propres limitent la portée. Un premier type d'approche s'attache tout particulièrement aux phénomènes d'institutionnalisation et se caractérise avant tout par son formalisme historique. Ce type se subdivise à son tour en deux approches : dans l'une, les communautés d'habitants apparaissent comme un cas particulier (et un état primitif) du *mouvement communal*, dans l'autre elles sont un cas particulier du *mouvement communautaire*.
- 7 L'intérêt pour le « mouvement communal » remonte au XIX<sup>e</sup> siècle et correspond à une conception héroïco-tragique de l'histoire médiévale conçue comme une lutte entre la féodalité et la liberté, qu'elle soit originelle et rurale (Grimm, Déléage) ou conquise et bourgeoise (Luchaire et autres). Cette approche s'appuie sur l'ensemble imposant de textes normatifs produits à partir du XI<sup>e</sup> siècle : chartes de franchises ou de coutumes françaises, *fueros* espagnols, pactes italiens, *Weistümer* allemands, etc. <sup>9</sup>.
- 8 La commune (rurale ou urbaine) serait ainsi le produit de la pression ou de l'oppression seigneuriale selon des modalités diverses : soit parce qu'elle conduit les opprimés à s'unir sous une forme organisée pour résister – version romantico-intentionnaliste, type Luchaire-Déléage, largement reprise par P. Blicke –, soit parce qu'elle provoque des phénomènes locaux de condensation et de structuration sociales, liés à un besoin local d'organisation consécutif à la disparition de l'ordre carolingien (C. Wickham) <sup>10</sup>. La formation des « communes » – censées correspondre aux « communautés d'habitants »

qui m'intéressent – apparaît ainsi avant tout comme un phénomène de nature politico-institutionnelle doté d'effets sociaux – la transformation des réseaux de pouvoir, y compris au niveau villageois, et leur progressive institutionnalisation, susceptible de réaliser une hiérarchie sociale interne.

- 9 La différence entre P. Blickle et C. Wickham réside principalement dans le fait que ce qui préoccupe P. Blickle est ce qui fait (formellement) la commune, tandis que C. Wickham s'intéresse avant tout aux fondements et aux effets sociaux de l'organisation politico-institutionnelle. À la première démarche se rattache également celle d'Otto Gerhard Oexle, qui fonde les communes pour l'essentiel sur le serment mutuel de paix : celui-ci engage les volontés individuelles, convertit le simple voisinage en une fraternité et définit un espace de paix correspondant à la « conjuration » (*Schwureinung*) <sup>11</sup>.
- 10 Ceci nous amène à ce que Pierre Michaud-Quantin a appelé « mouvement communautaire », à savoir la floraison entre le milieu du XII<sup>e</sup> et le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle d'associations et communautés jurées – au rang desquelles on compte les communes – <sup>12</sup>, fondées principalement sur un serment mutuel – à quoi O. G. Oexle ajoute la régulation interne des tensions et conflits, la commensalité rituelle – repas annuel des membres de la communauté – et la commémoration des membres morts <sup>13</sup>. Ceci pose évidemment la question de la place des communautés d'habitants dans ce mouvement communautaire, en raison du caractère peu évident de l'existence d'un serment mutuel – même si P. Blickle tend à supposer son usage général, même à la campagne –, du caractère principalement seigneurial de la régulation des conflits – ou alors par arbitrage, ce qui n'est de toute façon pas communautaire – et de l'absence de modes clairement formalisés de commémoration spécifique des morts de la communauté tout comme de repas en commun.
- 11 Que la paroisse ait pu servir de cadre à une commémoration des morts – qui ne sont jamais seulement ceux de la paroisse – ou à des libations collectives le jour de la kermesse, par exemple, n'est pas une réponse à cela, car il n'y a, d'une part, pas nécessairement d'adéquation entre paroisse et communauté d'habitants et, d'autre part, on ne peut définir la paroisse comme une communauté dès lors que l'on tente d'utiliser ce terme de façon précise <sup>14</sup>.
- 12 On devrait donc tenir plus nettement compte qu'on le fait de cette contradiction structurelle entre, d'un côté, l'existence de communautés instituées par des pratiques associatives et référées à un lieu – confréries, universités et métiers, communes jurées, etc. –, d'autre part l'existence massive de communautés d'habitants qui ne reposent pas – en tout cas pas visiblement – sur de telles pratiques, enfin l'existence de paroisses dont la logique n'est pas communautaire mais qui tendent à coïncider avec un grand nombre de communautés d'habitants. Mais surtout, le point commun de ces diverses approches « politico-institutionnelles » et « ritualo-institutionnelles » est leur caractère réducteur : elles éludent largement la dimension spatiale du phénomène communautaire, au profit de ce qui est censé fonder « le » communautaire – donc d'une approche strictement centrée sur le lien communautaire, et non pas sur le caractère spatialisé de ce lien. Car la formation des communautés d'habitants – comme d'ailleurs des autres communautés – consiste en une profonde transformation des rapports sociaux à l'espace.
- 13 La dimension spatiale est en revanche au cœur de la seconde approche, qui s'attache aux transformations de l'organisation spatiale : c'est l'approche caractérisée par la notion d'« encellulement », qui insiste, premièrement, sur la naissance du village par

agglomération de l'habitat, focalisé sur l'église, le cimetière et le château – éventuellement sous la forme directive de l'*incastellamento* –, deuxièmement, sur le remodelage des terroirs dans le cadre d'une mise en valeur collective, troisièmement, sur l'adéquation tendancielle du maillage seigneurial et du maillage paroissial. L'effet social majeur de cette évolution est la fixation spatiale des populations, l'encadrement des déplacements et, fondamentalement, l'intensification seigneuriale <sup>15</sup>.

- 14 Toutefois, on observe que le postulat d'une transformation majeure de l'habitat rural vers le XI<sup>e</sup> siècle, conduisant à son regroupement autour de l'église et du château, est assez mal attesté par l'archéologie <sup>16</sup> – ce qui ne remet pourtant pas nécessairement en cause le paradigme de l'encellulement. Celui-ci ne doit en effet pas être confondu avec la concentration effective de l'habitat autour des lieux de culte, qui n'est qu'une forme possible – quoique sans doute la plus fréquente – de l'encellulement. L'habitat dispersé subsiste en effet dans certaines régions – l'Ouest français, la Scandinavie, le Norfolk, le Bas-Aragon, les Préalpes lombardes, la Basse-Rhénanie, etc. –, sans que cela empêche la formation de communautés d'habitants, à la fois dans le vocabulaire des sources et dans les pratiques, qui en font une communauté de production et peut-être aussi une communauté de salut.
- 15 Toute communauté n'apparaît pas ainsi nécessairement sous la forme d'une agglomération, et toute agglomération ne forme pas *ipso facto* une communauté. Il ne faut donc pas confondre la polarisation de l'espace *social* autour des églises, cimetières ou châteaux, et l'agglomération de l'habitat : le degré de cohésion d'une communauté n'est pas proportionnel au regroupement et à la sédentarisation des hommes. C'est notamment ce qui conduit à la définition de la communauté par rapport à un usage commun d'un espace de production, et à la nécessité de prendre au sérieux le fait que, désormais, les hommes ont le sentiment d'avoir un espace en commun, avec lequel ils entretiennent un rapport homogène – celui de l'« habitant ». C'est donc plus sur la formation des communautés d'habitants que sur les phénomènes de *congregatio hominum* qu'il faut se pencher.
- 16 Ce qui est en jeu est le *sens* du changement social qui affecte l'ensemble de l'Occident à partir des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, et dont la formation des communautés d'habitants n'est qu'un aspect – même si l'on peut conjecturer qu'il s'agit là de l'un des principaux aspects de ce changement. En effet, c'est moins en tant que telle que doit être envisagée la formation des communautés d'habitants qu'en tant que contribution à l'évolution de la société médiévale. Je pars ainsi du principe que la formation des communautés d'habitants serait à la fois un signe et un moyen de l'évolution sociale médiévale, et qu'elle n'a de sens que dans le cadre de cette évolution sociale, ce qui interdit toute approche essentialiste, anhistorique, de l'histoire des communautés d'habitants.
- 17 Il me semble en particulier que la notion de « communauté d'habitants » (médiévale) est particulièrement apte à permettre une telle approche véritablement historique. Un premier avantage de cette notion me paraît résider dans le fait qu'elle évite de distinguer d'emblée le cas rural et le cas urbain. On doit en effet se garder de plaquer sur la société médiévale la dichotomie rural/urbain qui nous est si familière et qui nous contraint alors à une gymnastique classificatoire dont l'intérêt scientifique est médiocre – par exemple rattacher telle bastide à la catégorie « ville », telle autre à la catégorie « village » – en signalant qu'une telle bastide rurale est une bastide qui a échoué...

- 18 Cette bipolarité fait partie de *notre* système social – donc aussi de l’organisation dominante des recherches en sciences sociales, ce qui la rend particulièrement difficile à démontrer... P. Blickle insiste aussi beaucoup sur les proximités formelles et institutionnelles entre commune rurale et commune urbaine. Je rappellerai simplement ici que dans les deux cas, communauté rurale et communauté urbaine me semblent constituer au même titre une communauté de production<sup>17</sup> et une communauté de salut<sup>18</sup>, malgré les apparences de différence. On voit ainsi tout l’intérêt qu’il y a à dépasser une opposition villes/campagnes réifiée à la fin de l’époque moderne et dans le système social contemporain.
- 19 Par ailleurs, le déterminant « d’habitants » me paraît particulièrement significatif de la nature de l’évolution à laquelle on a affaire – si l’on admet qu’« habiter » ne peut être réduit à un besoin anthropologique primaire, celui d’avoir un toit sur la tête : il signifie bien plus que le simple fait d’avoir une adresse. Habiter est en effet une pratique spatiale complexe, qui réalise concrètement – *i.e.* matériellement et formellement – tout un ensemble de rapports sociaux. Habiter définit, de fait, tout autant l’identité sociale des personnes – *manentes, habitantes, einwohner*, etc. – que la nature des unités d’occupation – *maison, feu, domus, haus, casa*, etc., qui constituent en même temps des unités de résidence durable – des *demeures* – et des unités de production intégrée –, enfin les rapports entre ces unités (voisinage, etc.)<sup>19</sup>.
- 20 La caractéristique principale du rapport social qui se met en place à travers l’avènement des communautés d’habitants est en effet, on va le voir maintenant, sa dimension spatiale – non seulement structurelle, mais aussi référentielle. Se pencher sur la formation des communautés d’habitants permet ainsi, d’une part, d’intégrer la dimension spatiale du processus social et, d’autre part, de sortir d’une sorte d’impasse dans laquelle le modèle de l’*incastellamento* et celui de l’encellulement ont fini par – ou avaient entrepris dès le départ de – tomber : une lecture substantialiste et non pas sociale du « mouvement communautaire ». Si l’on doit distinguer (et articuler) l’espace social de la communauté d’habitants et l’espace concret, aggloméré, du village ou de la ville, c’est bien que l’habitat est moins une emprise au sol qu’une forme d’appartenance sociale ayant des implications spatiales.
- 21 Contre l’illusion que nous avons spontanément de l’espace en tant que donnée naturelle, cadre neutre dans lequel se déroulent les actions des hommes, on doit bien plutôt considérer que toute société produit son propre espace, c’est-à-dire ses représentations et son organisation de l’espace. Tout endroit dont les hommes s’emparent devient un espace social tandis qu’inversement, toute évolution sociale passe nécessairement par une évolution du rapport antérieur à l’espace<sup>20</sup>. Ceci concerne tout autant l’organisation « horizontale » de l’espace – rapport entre espaces cultivés et friches, parcellaire, réseau viaire, etc. – que son organisation « verticale », c’est-à-dire les rapports entre le ciel et la terre mais aussi la construction – ce que montre ne serait-ce que la polysémie entretenue alors autour du mot « église », qui désigne à la fois un bâtiment, le clergé et la société chrétienne.
- 22 Les transformations de l’organisation du paysage occidental ne peuvent donc être réduites au simple résultat d’évolutions techniques ou de changements naturels, ni même à un simple reflet de l’évolution sociale, mais renvoient essentiellement à une modification d’ensemble de la logique sociale globale. Le rapport entre changement social et changement spatial est d’une grande complexité et dépasse très largement l’idée naïve de la traduction spatiale des phénomènes sociaux ; dès lors cependant qu’on admet que

tout rapport à l'espace est un rapport social, et réciproquement, on doit prêter la plus grande attention aux transformations des rapports à l'espace.

- 23 Louis Assier-Andrieu insiste à juste titre sur le fait que ce qu'il appelle « communauté villageoise » (= communauté d'habitants) n'est pas seulement une affaire de normes juridiques, d'institutions ou de représentations, mais aussi et surtout de *mode de production*. Le fondement en est l'appropriation commune du finage, qui s'exprime en premier lieu dans l'institution très générale de la vaine pâture, qui transcende la distinction entre terres communes et « patrimoines familiaux » : « l'organisation collective de la dépaissance des troupeaux peut être considérée comme l'un des rapports de production qui impriment à la communauté villageoise son caractère particulier ». Il en déduit alors que la communauté villageoise constitue avant tout un mode spécifique (en l'occurrence communautaire) d'appropriation concrète des ressources d'un territoire particulier – dont la dépaissance collective n'est qu'un aspect possible.
- 24 La conséquence principale de ceci est que l'absence de pratiques agricoles collectives – du genre de l'assolement –, comme c'est fréquemment le cas dans les régions méditerranéennes, n'est en aucun cas le signe de l'absence d'un rapport de production communautaire. P. Blicke insiste aussi sur cet aspect, qu'il étend à la ville : les unités productives sont indépendantes en tant que telles – elles contrôlent l'usage des moyens de production –, mais elles sont astreintes à la coopération locale pour l'accès aux ressources (cas des paysans) et pour l'accès au marché (cas des artisans).
- 25 Les communautés d'habitants sont ainsi en premier lieu un phénomène sociospatial, un mode d'organisation sociale de l'espace. L'espace n'apparaît ainsi plus comme une constante, un simple cadre amorphe de l'organisation sociale, mais comme une variable du fonctionnement social, l'enjeu même de l'organisation sociale, à laquelle il donne une forme particulière, parce que tout système social correspond à un système spatial qui lui est propre. Les rapports entre hommes sont désormais conçus indissolublement comme des rapports entre lieux et *vice versa* – il n'y a aucun rapport entre lieux qui ne soit en même temps un rapport entre hommes.
- 26 Les profondes transformations de l'organisation de l'espace à partir des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, sous les différentes formes des défrichements, tris des lieux habités, multiplication des églises et des formes castrales en pierre, invention du cimetière chrétien, réorganisation de la circulation – croisade, pèlerinage, procession, commerce –, etc., sont ainsi moins la conséquence, ou le *signe*, d'une transformation sociale qu'un fondement de la transformation sociale globale.
- 27 La nécessité de prendre en compte cette spatialité me semble cependant aller plus loin : en effet, non seulement la formation des communautés d'habitants a une dimension spatiale incontournable au même titre que tout processus d'organisation sociale, mais en outre elle est précisément corrélée à un *discours* spatial. L'espace devient en effet un élément de définition explicite du social, l'appartenance sociale étant notamment médiatisée par l'appartenance spatiale.
- 28 Le phénomène social le plus marquant depuis le XI<sup>e</sup> siècle est la genèse de communautés explicitement conçues comme *spatialisées*. L'appartenance à la communauté d'habitants se manifeste certes, comme il est d'usage au Moyen Âge, par le bénéfice de « libertés » particulières – dont l'usage de l'espace commun – et le versement de certaines taxes, mais ces libertés et taxes ne sont désormais plus indexées sur le statut personnel – libre, dépendant, serf, avec toutes les gradations au sein de chacune des situations – du



bénéficiaire/payeur, mais en tant qu'il habite dans le finage de la communauté en question <sup>21</sup>.

- 29 Il en va de même, par exemple, pour toutes les mentions de « métiers de (telle ville) », dont la bonne compréhension est oblitérée par la négligence du segment « de/à/dans (telle ville) » qui accompagne systématiquement la mention du métier – on est tisserand *de Bruges*, fèvre-coutelier *de Paris*, boulanger *de Pontoise*, lormier *de Londres*, etc. L'appartenance à un « métier » n'a donc rien à voir avec la définition de la profession ou un simple droit d'exercice, c'est en premier lieu un mode d'appartenance à la ville, en l'occurrence l'une des principales façons d'être « habitant » de la ville <sup>22</sup>.
- 30 La spatialisation du discours social aboutit ainsi, au-delà – mais aussi par l'intermédiaire – des qualifications sociales référées au lieu, à définir d'une manière nouvelle les rapports entre ceux qui relèvent de la même unité spatiale, les « habitants de tel lieu » – le lieu en question n'étant, encore une fois, pas uniquement l'agglomération éventuelle, mais son territoire, son finage. Avoir en commun un espace particulier donné est ainsi un fondement essentiel du phénomène social considéré, ce qui suppose une définition et une appropriation idéelles spécifiques de l'espace <sup>23</sup>.
- 31 Se pose alors le problème de l'articulation de cette communauté désormais spatialisée avec les autres communautés ou personnes présentes dans le même espace mais qui ne peuvent en faire partie pour des raisons diverses et font alors l'objet d'un traitement catégoriel particulier – et formellement logique par rapport à tout ce qui vient d'être dit : c'est notamment le cas des universitaires en tant que communauté d'Église <sup>24</sup>, les marchands et changeurs étrangers installés « pour affaires » mais déjà bourgeois de leurs villes d'origine <sup>25</sup>, les Juifs en tant que non-chrétiens <sup>26</sup>, etc.
- 32 Il importe toutefois de noter également que cette fixation au sol ne concerne pas seulement les dépendants : puisque ce sont les rapports sociaux qui se spatialisent, le pouvoir seigneurial le fait aussi et les dominants se définissent également par rapport à une dimension spatiale. Le phénomène touche ainsi le pouvoir royal, avec par exemple la substitution au cours du XIII<sup>e</sup> siècle de la titulature « roi de France » à celle de « roi des Francs » jusqu'alors en vigueur. Ceci s'observe surtout à travers l'adoption par les seigneurs laïques de surnoms héréditaires essentiellement formés sur des toponymes – correspondant à la résidence, plus ou moins fortifiée, du seigneur <sup>27</sup> –, corollaire de l'abandon de « noms de parentèle » qui jouaient un grand rôle au haut Moyen Âge – Étichonides, Agilolfingiens, Pippinides, etc.
- 33 On passe ainsi insensiblement de la dimension productive à la dimension spatiale, puis idéelle. Néanmoins, on doit conserver à l'esprit le garde-fou des anthropologues : le fait que la société se conçoive de plus en plus *comme* spatialisée ne doit pas nous faire considérer qu'elle *est* de plus en plus spatialisée, et en tout cas qu'elle l'est plus qu'antérieurement. Inversement, il ne s'agit en aucun cas d'une pure idéalité, car cette représentation cruciale sert de principe directeur à des pratiques concrètes, qui contribuent dès lors à la réaliser. Ceci conduit alors à s'interroger sur le sens de ce discours spatialisant : il s'agit manifestement d'un enjeu particulier, au cœur du processus de formation des communautés d'habitants, et il importe donc absolument de le comprendre – sans se contenter de l'évolution des conceptions théologico-philosophiques de l'espace <sup>28</sup>.
- 34 Un facteur explicatif clé réside très certainement dans le fait que l'organisation spatiale des sociétés est d'une certaine manière inversement proportionnelle à l'organisation



parentale de celles-ci <sup>29</sup>. Dans la plupart des sociétés préindustrielles, où les structures de parenté constituent la seule forme stable des rapports sociaux, « la parenté fonctionne comme rapport de production » (Maurice Godelier) et l'organisation spatiale est totalement subordonnée à l'organisation parentale, au point de ne pas être pensable comme espace : les lieux sont des émanations des rapports de parenté. Le village bororo, rendu célèbre par l'analyse structurale qu'en a fait Claude Lévi-Strauss <sup>30</sup>, en est d'ailleurs une illustration claire, avec sa structuration spatiale rigoureusement déterminée par la structure parentale.

- 35 On devrait alors se demander dans quelle mesure l'avènement d'une pensée spatiale du social n'est pas le signe et le moyen d'une « déparentalisation » des rapports sociaux, qui aboutit à ne plus faire de l'appartenance parentale le fondement de l'appartenance sociale, *i.e.* du positionnement au sein des rapports de production. Pour pasticher Polanyi, on pourrait alors considérer que la parenté est « encastrée » (*embedded*) dans les rapports spatiaux. Dès lors, les pratiques parentales qu'on peut observer au sein des communautés n'ont pas de signification proprement parentale, mais sont soumises à d'autres logiques sociales, notamment productives. Ce que cette société tend désormais à reproduire, ce sont des rapports au sol, euphémisés par des rapports à l'espace <sup>31</sup>, auxquels tous les autres rapports sociaux sont subordonnés, et non plus des rapports de parenté dont dérivent – comme dans les sociétés non occidentales – certains droits sur le sol.
- 36 On assiste de fait en Occident à une désarticulation des solidarités parentélares par les contraintes exogamiques massives auxquelles la société occidentale a été soumise à partir de l'époque carolingienne et dont le contrôle clérical s'accroît depuis le XI<sup>e</sup> siècle. C'est d'ailleurs dans le cadre des communautés d'habitants que ce contrôle s'organise de plus en plus, avec la collaboration des habitants eux-mêmes – publication des bans de mariage, visites pastorales, charivari, etc. S'ajoute à cela la promotion de formes parentales alternatives : premièrement, le modèle de la famille conjugale, dont la pertinence sociale est garantie à la fois par le modèle matrimonial et par le système « fiscal » centré sur le « feu », et, deuxièmement, la parenté spirituelle – fondée sur le baptême qui non seulement décline symboliquement la naissance charnelle, mais en outre crée *ipso facto* un rapport de parenté entre tous les chrétiens (dits « prochains », *proximi*), qui n'exclut pas des proximités spirituelles plus marquées (parrainage, confréries).
- 37 On doit ainsi considérer que l'on assiste au plus tard au XII<sup>e</sup> siècle en Europe occidentale au passage d'un mode de structuration sociale parentélaire à un mode de structuration sociale spatialisée : de l'espace en tant qu'une simple variable de l'organisation parentélaire – d'où la fluidité des habitats, l'itinérance des aristocrates et la recomposition des patrimoines à chaque génération –, on est passé à la parentèle comme simple variable de l'organisation spatiale – d'où la fixation progressive des habitats, l'ancrage local de l'aristocratie et la soumission des rapports de parenté aux impératifs la transmission du pouvoir seigneurial, matérialisé de façon visible dans le château ou l'église. La spatialisation des identités sociales, démontrant et inculquant l'appartenance spatiale des personnes, me semble pouvoir être ainsi considérée comme l'un des facteurs essentiels de la marginalisation relative des rapports de parenté à laquelle on assiste en Occident <sup>32</sup>.
- 38 Pourtant, il existe bien des villages dans des sociétés où la parenté est primo structurante : il suffit par exemple de rappeler le cas du village bororo. La question qui se pose alors est d'ordre notionnel : le village bororo est-il bien un « village » ? Ce qui nous

ramène également au problème déjà évoqué antérieurement : pouvons-nous impunément utiliser le terme de communauté ? Ou plus exactement : que faisons-nous lorsque nous qualifions telle formation sociale comme « communauté », « village », etc. ?

- 39 Ce à quoi l'historien a affaire dans ses sources, ce n'est qu'à des schématisations sociales, qui prennent le plus souvent la forme de taxinomies – qui peuvent d'ailleurs se chevaucher, se recouper, se compléter, voire se contester entre elles. Le positionnement des individus au sein de la constellation des rapports sociaux est ainsi schématisé et converti taxinomiquement en une appartenance à telle ou telle catégorie sociale – « clerc », « chevalier », « serf », « noble », « femme », etc. –, qui ne prend son sens qu'au sein de l'ensemble des taxinomies sociales de la société concernée. Ces taxinomies indigènes entretiennent avec la structure sociale des rapports complexes que l'historien se doit précisément d'éclaircir.
- 40 Toutefois, les catégories sociales ont longtemps été traitées comme des données brutes – « Untel, chevalier » devenant « le chevalier Untel » ou, plus dangereux encore parce que l'esprit critique pense s'être exercé, « les Cathares, épouvantables hérétiques... » devenant « les hérétiques cathares », etc.<sup>33</sup>. Reprendre les catégories sociales en tant que telles revient tout simplement à les réifier, et avec elles, par contrecoup, l'ordre social qu'elles mettent en forme. Or, il s'agit à chaque fois de procédures d'identification qui révèlent moins une identité sociale préexistante qu'elles ne la construisent par la sélection et l'élimination de tel ou tel trait social – sexe, parenté, appartenance sociale, âge, etc. Les sources ne révèlent ainsi pas des catégories sociales : elles les construisent. Ces taxinomies ne servent ainsi pas à décrire, mais à prescrire un ordre social – une « prescription » qu'il est impératif de ne pas réduire à une « manipulation » intentionnelle par quelques comploteurs sociaux tirant les ficelles en coulisse.
- 41 Que les catégories sociales ne soient pas concrètes, puisqu'elles ne sont que des représentations de certains rapports sociaux, ne signifie pas pour autant qu'elles ne sont pas « réelles », puisqu'elles organisent ce que les agents sociaux considèrent comme la réalité et en fonction de quoi ils orientent leur action effective. Un aspect important de ce « réalisme » prêté aux catégories sociales est leur caractère « naturel » et/ou « ancien », obtenu par la multiplication des discours et contre-discours à leur sujet, qui garantit l'oubli de leur genèse historique et rend difficile leur remise en cause<sup>34</sup>.
- 42 Autre problème, crucial pour l'historien : des transformations dans les catégories sociales sont manifestes, mais quel est leur sens ? Ces transformations renvoient-elles à des transformations profondes de la société dont elles seraient le reflet – évolution des systèmes de parenté pour ce qui est des noms, évolution des systèmes de domination pour ce qui est des qualifications sociales comme « chevalier », « serf », etc. –, ou alors n'ont-elles éventuellement aucun rapport, les changements de désignation ne renvoyant qu'à des changements documentaires<sup>35</sup> ? Ne sont-elles pas plutôt des instruments de ces transformations sociales, en permettant l'objectivation de schémas sociaux abstraits<sup>36</sup> ? La compréhension de l'évolution sociale liée à la formation des communautés d'habitants impose par conséquent de comprendre le sens des procédures de catégorisation qui s'y réalisent.
- 43 La spatialisation de l'appartenance sociale s'exprime par les catégories sociales. Une première catégorie, sur laquelle on commence seulement à s'interroger, est celle de « l'habitant ». Les chartes de franchise, *fueros*, etc. mettent ainsi en œuvre la catégorie d'« habitant » – ou *manant*, *inwôner* dans l'Empire, *morador* en péninsule Ibérique, etc. –, qui se surimpose aux divers statuts individuels – serfs, hôtes, libres, clercs, etc. Comme il

en va fréquemment ainsi, le terme a longtemps été utilisé de manière prétendument neutre, parce qu'il paraissait transparent <sup>37</sup>. Or, tout laisse penser que la promotion de la catégorie de « l'habitant » est indissociable de celle du « village » (et de la ville).

- 44 Les milliers de chartes de franchises en France, de *fueros* en Espagne et de *Weistümer* dans l'Empire – y compris dans les régions romanes de l'Empire – prennent ainsi comme cadre de référence le village (ou la ville) – et comme fondement « les habitants ». Mais l'examen de ces documents a jusqu'alors toujours porté essentiellement sur leur contenu, alors que leur intérêt majeur me paraît justement être ailleurs : il s'agit en effet d'un phénomène de « fabrication sociale » d'une nouvelle catégorie, celle des « habitants » précisément. D'ailleurs, le fait même que l'on ait pu avoir en parallèle, dans des proportions identiques et avec la même configuration, des phénomènes aussi contradictoires que la concession seigneuriale de franchises à des « habitants » (France, Espagne) et la reconnaissance par tout ou partie des « habitants » des droits du seigneur (Empire) me convainc que l'important est moins au niveau du contenu que de la structuration sociale mise en valeur : seigneurs vs. habitants.
- 45 Le « trait de génie » du système, qui en a assuré l'efficacité, est que les villageois ou citadins ont été directement mêlés à cette fabrication sociale, sans qu'ils perçussent probablement le sens de ce à quoi ils participaient – d'ailleurs sans doute pas moins que les seigneurs eux-mêmes. Ils y étaient directement mêlés d'une part au moment de la rédaction – dans des conditions en général mal connues –, d'autre part lors de l'application des droits concernés : on ne bénéficiait des franchises qu'en tant qu'habitant du village X ou de la ville Y, ce qui ne pouvait que favoriser la procédure d'identification, en particulier vis-à-vis des « autres ».
- 46 Un élément complémentaire de ceci a en effet été la définition progressive et corollaire de la catégorie de « l'étranger » – le « forain », qui prend la place du *peregrinus* –, pris en charge par des institutions particulières – hospices, *ius mercatorum*, aubaine, etc. La démarcation face à « l'étranger » avait pour conséquence de mettre en valeur ce qui unifiait les « habitants », c'est-à-dire des usages communs particuliers au sein d'un espace défini, et donc de détourner encore plus l'attention du point crucial du système : l'arrimage à un lieu. La diffusion et la banalisation de la catégorie « habitants », au point qu'elle paraît depuis longtemps évidente et transparente, manifeste l'efficacité du processus. Désormais, être habitant de tel ou tel endroit n'est plus susceptible d'interrogation qu'au niveau de l'endroit même : la question type est désormais « où habitez-vous ? », et non « habitez-vous quelque part ? » <sup>38</sup>.
- 47 La catégorie « habitants » contribue ainsi à réaliser la spatialisation des rapports sociaux à l'œuvre depuis environ le milieu du XI<sup>e</sup> siècle. Le chemin parcouru apparaît clairement si l'on considère qu'antérieurement, les dépendants étaient désignés uniformément – y compris lorsqu'il y avait des femmes – comme « hommes de – tel seigneur ou tel saint – » ou « mes/nos hommes » : l'important ici n'est pas tellement le mot « homme » que l'adjectif possessif ou le génitif de personne, qui manifeste bien qu'on avait affaire à un rapport social conçu fondamentalement comme interpersonnel. Avec « les habitants » – et jamais « nos habitants », ce qui sonne d'ailleurs curieusement –, la dimension personnelle a disparu.
- 48 Cette évolution catégorielle ne peut être considérée simplement comme la conséquence ou le « reflet » d'un changement qui aurait lieu « ailleurs » dans la société – monde invisible, rapports purement matériels, production écrite, etc. – : elle est un opérateur

essentiel de l'évolution sociale globale, en actualisant et en cristallisant la mise en place de nouveaux rapports sociaux<sup>39</sup> et en organisant les actions et les rapports de force autour de ces nœuds de l'imaginaire social – bref en faisant régner l'ordre spatial dans les têtes. Mais on doit aussi s'interroger sur l'effet socialement producteur, parce que classificatoire, de la mise par écrit de ces catégories sociales – puisque c'est essentiellement à travers elle que nous abordons la catégorisation.

- 49 La posture constructiviste à propos des catégories sociales se rencontre dans diverses sciences humaines, à commencer par la sociologie. Mais celle des historiens a ceci de spécifique que les catégories sur lesquelles nous travaillons ne nous sont livrées que par l'écriture. De manière tout à fait symptomatique, l'ouvrage qui est, à mon sens, un modèle d'analyse de la formation d'un « groupe social » – c'est-à-dire d'une « catégorie sociale réalisée » –, *Les cadres* de Luc Boltanski, s'ouvre par la transcription d'un parcours raconté par un cadre<sup>40</sup> : le sociologue, comme l'anthropologue, peut travailler sur la mobilisation pratique et quotidienne, sur le « sens commun » des catégories sociales, grâce à l'enquête directe.
- 50 L'historien – et tout particulièrement le médiéviste – est confronté de ce point de vue à un double problème : ses sources sont essentiellement écrites – l'archéologie aide assez peu sur le terrain de la catégorisation sociale, et le recours aux images de ce point de vue est extrêmement délicat, leur lecture s'appuyant en général sur les travaux des historiens, ce qui aboutit à des interprétations circulaires –, c'est-à-dire qu'elles proviennent dans leur immense majorité des sphères ecclésiastiques – comme d'ailleurs l'iconographie –, qui sont précisément celles qui modèlent le plus fortement l'idéologie dominante médiévale. Ce filtre idéologique a été reconnu depuis longtemps.
- 51 Mais il en est un autre qui complique également la tâche de l'historien, notamment en matière de catégorisation, et qui est sans doute d'autant plus périlleux qu'il est moins visible : c'est celui de l'écriture elle-même, de ce que Jack Goody a appelé la « raison graphique ». En effet, le recours à l'écriture en tant que médium (la scripturalité) réorganise *ipso facto* la perception du réel et le travail de la mémoire et conduit à construire durablement des catégories analytiques et déductives qui ne renvoient plus au vécu quotidien – notamment parce que l'écriture a un effet d'élimination de la contradiction logique, alors que chevauchements et contradictions font le plus souvent partie des taxinomies indigènes.
- 52 La compréhension du rôle historique de la « scripturalité », au-delà du phénomène sociologique (donc intemporel) d'objectivation et d'« internalisation » de l'idéal théorisé par Peter Berger et Thomas Luckmann<sup>41</sup>, passe donc par la compréhension du fonctionnement spécifique de l'écriture par rapport aux autres modes de formalisation sociale – échanges oraux, représentations graphiques, rituels, spectacles, codes vestimentaires, etc. –, donc par la compréhension de ses spécificités « communicationnelles » et de sa valeur sociale médiévale en tant que mode de représentation et en tant qu'acte social.
- 53 Quelles sont les conséquences du fait de travailler sur des catégories sociales médiévales à travers un matériau intrinsèquement catégorisant ? Si nous abordions toutes les fresques avec des lunettes aux verres quadrillés, ne croirions-nous pas que toutes les fresques sont composées comme des mosaïques ? La réponse à cette inquiétude est pour l'heure impossible, parce que les travaux sur ce que signifie écrire (et conserver l'écrit) au Moyen Âge – au-delà d'une approche purement utilitaire – sont encore trop peu avancés<sup>42</sup>. Mais

il importe de bien conserver à l'esprit cet écart entre les mots écrits et les mots pensés – sans oublier cependant que la rationalisation graphique *a des effets sociaux concrets* <sup>43</sup>.

- 54 La scripturalisation des catégories sociales et de leur articulation relative apparaît ainsi comme un facteur clé de la réalisation des catégories sociales ou des réarticulations en question. Comme toute procédure de formalisation, la nomination par écrit des catégories sociales contribue à leur officialisation, mais surtout elle leur confère une spécificité classificatoire, liée à l'effet rationalisant (« non-contradictoire ») propre à l'écriture, et un « effet de réel » non seulement auprès des historiens (naïfs ?), mais aussi auprès des contemporains de la mise par écrit.
- 55 Le trait probablement le plus spectaculaire de l'évolution sociale de l'Occident médiéval entre, *grosso modo*, le milieu du XI<sup>e</sup> et le milieu du XIII<sup>e</sup> siècle – avec des décalages chronologiques et des variations de rythme importants selon les régions – est la formation des communautés d'habitants (villageoises et urbaines) et de toute une série de formes communautaires fondamentalement liées à un espace donné – métiers, confréries, universités, etc. Cet ensemble de phénomènes correspond à une évolution de fond essentielle que l'on peut caractériser comme la « spatialisation du social », c'est-à-dire l'articulation *assumée* du social et du spatial, la définition du système social comme un système spatial, l'inclusion d'une dimension spatiale au sein de tout rapport social. L'avènement des communautés d'habitants correspond ainsi à celui d'une structure sociale spécifique : un ensemble de feux – plus ou moins aggloméré – dont la cohésion ne repose pas sur des rapports de parenté – même s'il peut y avoir une certaine endogamie – mais sur l'idée d'appartenance commune à un même espace (référé à un lieu) ; l'articulation des feux correspond essentiellement à l'organisation productive, dont la reproduction à long terme est assurée par la fixation accrue des populations à l'espace habité.
- 56 L'usage généralisé de catégories sociales spatialisantes (ou déspatialisantes) contribue à formaliser les évolutions en cours, qu'elles rendent perceptibles et auxquelles elles confèrent une « solidité » liée à l'officialisation qu'est la « visibilisation », et surtout à la scripturalisation. Cette « solidité » produit avant tout de l'inertie sociale et correspond fondamentalement à une logique de reproduction sociale. Effectivement, ces formalisations deviennent les cadres de référence des acteurs sociaux, dont l'action est ainsi orientée, mais aussi tout simplement rendue possible puisqu'il n'y a pas d'action (rationnelle) sans référence aux représentations sociales. Les catégories sociales sont ainsi un *enjeu* crucial, et non un état de fait. La spatialisation des catégories sociales n'est ainsi ni reflet ni cause ni étrangère au changement social que réalise la formation des communautés d'habitants, mais un facteur indispensable à ce changement.

---

## NOTES

1. Le texte d'octobre 2003 a été conservé indépendamment des éventuels renouvellements historiographiques. La bibliographie n'a donc pas été remise à jour, mise à part l'indication des pages et de la date de parution des travaux alors signalés comme

étant « à paraître » – seule a été signalée (*infra*, n. 18) la seconde rencontre réalisée dans le cadre du programme de recherches sur « La formation des communautés d'habitants » en octobre 2005.

2. R. FOSSIER, *Enfance de l'Europe, X<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècle. Aspects économiques et sociaux*, Paris, 1982.

3. On peut ainsi considérer les travaux de Michel Lauwers sur ce qu'il appelle *inecclesiamento* comme l'approche du phénomène par le côté « paroissial » : *Naissance du cimetière. Lieux sacrés et terre des morts dans l'Occident médiéval*, Paris, 2005.

4. Titre que porte l'un des programmes de recherches développés au sein du Laboratoire de médiévistique occidentale de Paris (LAMOP), lancé en juin 2003 pour une durée actuellement prévue jusqu'en 2007. En juin 2003 a été organisée à Xanten une première rencontre, à visée historiographique, sur laquelle s'appuient les lignes qui suivent et dont une partie des actes est consultable en ligne : <http://lamop.univ-paris1.fr/W3/Xanten/Xanten.htm>.

5. P. BLICKLE, *Kommunalismus. Skizzen einer gesellschaftlicher Organisationsform*, München, Oldenbourg, 2000. Exemple de critique : R. SCRIBNER, « Communalism : universal category or ideological construct ? A debate in the historiography of early modern Germany and Switzerland », *Historical Journal*, 37 (1994), p. 199-207.

6. C'est ce qu'avait déjà signalé Chris Wickham, au moment de passer en revue les travaux italiens, espagnols, français et anglais sur la formation des « communes rurales » dans son ouvrage sur les communautés rurales de la région de Lucques (*Communautés et clientèles en Toscane au XII<sup>e</sup> siècle. Les origines de la commune rurale dans la plaine de Lucques*, Rennes, 2001) – qui reste lui-même encore mal connu en dépit de sa traduction française.

7. C'est ainsi parce qu'il considère la communauté avant tout comme une forme de peuplement groupé que Rodney Hilton (*Les mouvements paysans du Moyen Âge*, [1973, trad. fr.] Paris, 1979, p. 31) estime pouvoir en rencontrer dès l'âge du fer, voire à la fin de l'âge du bronze (c'est-à-dire v. 1000 av. J.-C.). Ce flou notionnel implique ainsi un flou historique qui aboutit alors à une déshistorisation de la communauté, qui devient dès lors, pour reprendre les mots d'Alain Guerreau, une « entéléchie a-historique, dont la toute-puissance défie les siècles... et les modes de production » (*Le féodalisme. Un horizon théorique*, Paris, 1980, p. 86).

8. Cette dualité a d'ailleurs déjà été décrite par l'ethnologue Louis Assier-Andrieu (« La communauté villageoise. Objet historique. Enjeu théorique », *Ethnologie française*, 1986, p. 351-360) : abordant le problème de la formation des « communautés villageoises » d'un point de vue d'anthropologie sociale, il distingue deux grandes familles d'interprétation historiciste de la communauté. L'une qu'il appelle « légaliste » ou « formaliste » et qui réfère l'apparition de la communauté (ou la commune rurale) à la mise en place d'un discours juridico-légal corollaire à l'ordre social, juridique et politique de la seigneurie ; cette formalisation peut aller jusqu'à l'usage du nom de « communauté », mais pas nécessairement. L'autre interprétation est dite « légitimiste » ou « substantiviste » : la communauté existe antérieurement à sa nomination ou formalisation, qui n'est que le résultat d'un rapport de forces à un moment donné.

9. En Angleterre, l'absence de telles sources et la domination des sources manoriales avaient même conduit un célèbre historien constitutionnaliste comme Maitland, au XIX<sup>e</sup> siècle, à nier l'existence de toute communauté villageoise – bien que les textes du XIII<sup>e</sup> siècle évoquent explicitement des *communitates villæ* (que les Britanniques traduisent par *community of the vill*) – une position qu'a reprise explicitement P. Blicke.

10. La notion de « communauté » renvoie ainsi à une préhistoire des communes, remontant éventuellement jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle et correspondant chez C. Wickham à un certain « sentiment territorial communautaire », à une « identité villageoise », à une « coopération » agricole et à une relative proximité spatiale (*Nachbarschaft* chez P. Blickle) au sein de « vagues structures villageoises ». Inversement, la commune se caractérise par l'existence d'une conscience collective, de dirigeants élus et d'un certain degré d'autonomie en matière de contrôle des affaires qui la concernent et de règlement des conflits internes. Inversement, ni C. Wickham ni P. Blickle ne repèrent aucune trace systématique d'organisation productive commune.

11. O. G. OEXLE, « Friede durch Verschwörung », in J. FRIED, dir., *Träger und Instrumentarien der Friede im hohen und späten Mittelalter*, Sigmaringen, 1996, p. 115-150.

12. P. MICHAUD-QUANTIN, Universitas. *Expressions du mouvement communautaire dans le Moyen Âge latin*, Paris, 1970.

13. O. G. OEXLE, « Gilden als soziale Gruppen in der Karolingerzeit », in H. JAHNKE et alii, dir., *Das Handwerk in vor- und frühgeschichtlicher Zeit*, t. 1, Göttingen, 1981, p. 284-354. O. G. Oexle s'appuie ici sur É. J. HOBBSBAWM, *Primitive Rebels. Studies in Archaic Forms of Social Movement in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*, 3<sup>e</sup> éd. Manchester, 1971.

14. S'il est vrai qu'à l'époque moderne, la paroisse a fini par être considérée comme une communauté, et aussi que la paroisse a fréquemment laissé la place aux communes modernes, un examen attentif montre qu'au Moyen Âge, paroisse et communauté d'habitants s'opposent radicalement sur un certain nombre de points : la paroisse se définit comme un ensemble de rapports rigoureusement interpersonnels (sacramentels et matériels) entre le curé et chaque paroissien, tous les liens entre paroissiens étant tendanciellement médiatisés par le curé – alors que la communauté d'habitants se définit plutôt comme un ensemble de rapports entre feux interdépendants du point de vue productif, fiscal et défensif. De même, l'excommunication n'exclut pas de la communauté d'habitants, à l'inverse du bannissement et alors que chez les juifs à la même époque, l'équivalent de l'excommunication implique l'exclusion de la communauté locale. Qui plus est, la paroisse se définit par rapport à son centre (le curé, l'église et le cimetière) et non par rapport à ses limites, alors que la communauté d'habitants se définit par rapport à ses limites – cf. ne serait-ce que l'étymologie du mot *finage* – et non par rapport à son centre – la plupart du temps inexistant en tant que tel : le cas des beffrois est exceptionnel. Bref, la paroisse est un ensemble strictement interpersonnel et sans référence spatiale – l'église Saint-X est toujours l'église de saint X –, alors que la communauté d'habitants me semble être un ensemble « interfocal » (et non pas interpersonnel) défini par rapport à un lieu particulier – les « habitants de Y », c'est-à-dire « membres des feux à Y ». Il n'est de ce fait sans doute pas étonnant que je n'ai jusqu'à présent pas rencontré d'occurrence de mots du champ lexical de la « communauté » – *communitas*, *communia*, *communio*, etc. – pour désigner la paroisse aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles – ce qui change sans doute aux siècles suivants, mais quand ? Peut-on alors, dans ces conditions, continuer d'employer le même terme de « communauté » pour désigner deux formes d'organisation sociale aussi diamétralement distinctes ? Ne risque-t-on pas de faire disparaître un processus qui aurait apparemment abouti à la coïncidence des deux formes d'appartenance, initialement très distinctes du point de vue de leurs logiques sociales ?

15. L'encellulement n'a cependant rien à voir avec une fixation autoritaire à la terre – comme par exemple dans un cadre esclavagiste – : il s'est agi d'une fixation « douce », ou « symbolique », assurée par l'attraction du sacré, la concession de droits propres à tel lieu et l'hérédité des terres, qui induisent schématiquement l'appartenance paroissiale et



« l'esprit de clocher ». Cette fixation spatiale est donc prioritairement sociale, et non pas carcérale – malgré le terme d'« encellulement » –, et l'on observe que les populations ne cessent pas de bouger – mais elles le font dans le cadre d'un réseau de lieux durables indépendamment de la présence des habitants, au sein d'un système où « être » (*exister*), c'est « être de quelque part », c'est-à-dire « de la communauté de... » : le système social serait désormais organisé en sorte que les changements individuels ne remettent pas en cause le fonctionnement global, les déplacements individuels n'étant plus que des éléments d'une circulation (au sens propre) globale.

**16.** Voir dernièrement É. ZADORA-RIO, « L'archéologie de l'habitat rural et la pesanteur des paradigmes », *Les nouvelles de l'archéologie*, 92 (2003), p. 6-9.

**17.** Si l'on peut en effet admettre aisément que dans le cas rural, la communauté d'habitants constitue une structure de production (agricole), la ville, caractérisée par la division du travail entre « métiers » et la mono activité de chaque feu, semble correspondre assez mal à une telle corrélation. La lutte contre la concurrence ou la recherche de la qualité, en général évoquées pour expliquer l'existence des « métiers », passent cependant à côté de l'efficacité structurelle propre du système des métiers, qui articule les divers ateliers en une seule structure de production « de la ville » : un artisan ne produit pas en son nom propre – à l'inverse du système actuel des « marques » – mais au nom de la ville – d'où l'équivalence fixe qui peut s'établir entre nom du produit et nom de la ville. Le système des métiers n'est ainsi pas un système « conservateur », comme on le soulignait fréquemment au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle dans une perspective libérale hostile au corporatisme, mais l'affirmation d'un système de production spatialisé, structurellement équivalent à celui qui se met en place à la campagne, dans le cadre du village.

L'organisation urbaine des « métiers » fait ainsi de la ville le cadre de l'organisation productive de chaque secteur artisanal, sous peine de ne pas pouvoir accéder au marché. La ville apparaît ainsi comme le cadre d'une appropriation concrète et collective de ressources locales, tout comme le village par rapport à son finage.

**18.** Le même genre de réponse peut être donné à propos des liens entre communauté d'habitants et paroisse, puisque la coextensivité postulée entre paroisse et communauté d'habitants rurale semble être rarement possible dans les villes – quoique beaucoup de villes, notamment dans l'Empire et indépendamment de leur importance démographique, n'aient eu et conservé longtemps qu'une seule paroisse, tandis que l'adéquation entre réseau villageois et réseau paroissial est loin d'être aussi systématique qu'on l'a souvent affirmé. Là où il n'y a pas coextensivité entre paroisse et communauté d'habitants, ce qui a pu permettre de faire de la communauté d'habitants une communauté de salut pourrait bien avoir été les confréries, qui deviennent clairement un mode d'appartenance urbaine – parfois dans un contexte concurrentiel vis-à-vis de l'Église, qui pourrait bien avoir privilégié l'usage des processions (notamment les Rogations) pour transcender le découpage paroissial, cf. notamment N. COULET, « Processions, espace urbain, communauté civique », in *Liturgie et musique (IX<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècle)*, Toulouse, 1982 (Cahiers de Fanjeaux, 17), p. 381-397, et P. COLLOMB, « Les processions des Rogations à Lyon au Moyen Âge : les parcours, le mythe et l'*auctoritas* cathédrale (XII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle) », *Sources. Travaux historiques*, 51-52 (2000), p. 69-93.

**19.** La seconde rencontre organisée sur la formation des communautés d'habitants (Gif, octobre 2005) portait précisément sur le phénomène de l'habiter. L'introduction générale de cette thématique est consultable en ligne : <http://lamop.univ-paris1.fr/lamop/LAMOP/Gif/Habiter.htm>.

20. L'ouvrage de base est celui d'H. LEFEBVRE, *La production de l'espace*, Paris, 1974. Cet ouvrage est remarquablement stimulant, notamment en ce qu'il contraint à relativiser toutes nos évidences spatiales, qui ne sont que celles du sens commun. L'un des grands mérites de l'approche d'H. Lefebvre est, entre autres, qu'elle permet de dépasser bon nombre des binômes logiques qui emprisonnent notre réflexion sur le spatial et/ou le social : naturel/culturel et ses avatars, spatial/temporel, savant/populaire – discours savants/représentations populaires de l'espace... –, mais aussi social/individuel. En revanche, sa profonde méconnaissance des sociétés antiques, médiévales et modernes – en partie due aux ouvrages sur lesquels il s'appuie, mais surtout à une approche très générale – rend ses explications historiques de la production de l'espace peu utilisables – sauf pour la période contemporaine – : l'ouvrage s'impose ainsi en tant que méthodologie. Pour une réflexion plus historienne sur l'évolution des rapports entre le social et le spatial, on se reportera à A. GUERREAU, « Il significato dei luoghi nell'Occidente medievale : struttura e dinamica di uno "spazio" specifico », in E. CASTELNUOVO et G. SERGI, dir., *Arti e storia nel Medioevo*, t. 1 (*Tempi Spazi Istituzioni*), Turin, 2002, p. 201-239.

21. Le cas parisien permet de préciser les modalités de cette spatialisation du discours social, cf. J. MORSEL, « Comment peut-on être Parisien ? Contribution à l'histoire de la genèse de la communauté parisienne au XIII<sup>e</sup> siècle », in P. BOUCHERON et J. CHIFFOLEAU, dir., *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget*, Paris, 2000, p. 363-381. En 1174, le bourg de Saint-Germain-des-Prés reçoit une charte de franchises de l'abbé, qui convertit toutes les anciennes redevances – variables d'un dépendant à l'autre – en un cens annuel fixe et homogène – c'est-à-dire identique d'un dépendant à l'autre, quel que soit son niveau de fortune –, dû au motif de l'habitation. Les redevances qui antérieurement venaient réaliser des rapports seigneuriaux interpersonnels réalisent désormais des rapports spatiaux conçus comme identiques entre les habitants. Pour ce qui est de la cité de Paris elle-même, l'examen de la terminologie sociale dans un même type de document (les chartes royales) montre un même processus de spatialisation : vers 1200, le roi cesse de parler de « nos bourgeois » pour ne plus évoquer que « les bourgeois de Paris ». Ce processus lexical rend visible et donne corps à des modifications urbaines qui construisent matériellement et symboliquement la communauté parisienne – construction de murailles, amélioration de la circulation intérieure à la ville, définition d'un cimetière « des parisiens », conception de l'espace parisien comme espace marial, etc. Une ordonnance royale de 1287 montre que le phénomène est non seulement général au royaume, mais surtout institutionnalisé : l'ordonnance normalise l'entrée en bourgeoisie dans tout le royaume, bourgeoisie systématiquement conçue comme « bourgeoisie de telle ville », mais aussi semble-t-il, au-delà, comme un mode d'appartenance au royaume si l'on en croit le protocole de l'ordonnance, qui présente la motivation du roi comme « la manière de faire et tenir les bourgeoisies de notre royaume » (*burgeshias regni nostri*).

22. Cf. le *Livre des métiers* d'Étienne Boileau (ÉTIENNE BOILEAU, *Le livre des métiers (XIII<sup>e</sup> siècle)*, éd. R. DE LESPINASSE et F. BONNARDOT, 1879, réimp. Genève, 1980), dans lequel revient inlassablement le segment « [les membres de tel métier] doivent le gueit et la taille et les autres redevances que li autre bourgeois de Paris doivent au roy », qui pose ainsi implicitement l'équivalence entre appartenir à un « métier » et être bourgeois de Paris.

23. On ne peut pas ne pas voir combien cette conception de l'espace commun, c'est-à-dire l'idée que deux créatures – en l'occurrence deux personnes – voisines peuvent avoir un même espace en commun, donc que l'espace peut être le point commun de deux individus

est étrangement proche de l'évolution des conceptions théologico-philosophiques de l'espace (et du temps), depuis la position augustinienne jusqu'à la position dite « naturaliste » des XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles en passant par les écrits de Jean Scot Érigène, Anselme de Canterbury et Albert le Grand. On trouvera les éléments essentiels à la compréhension de ceci dans l'excellent (mais difficile) volume édité par J. A. AERTSEN et A. SPEER, dir., *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, Berlin/New York, 1998 (Miscellanea Medievalia, 25). Schématiquement, la situation « de départ » est celle de la conception de l'espace et du temps en tant que *propriétés* des créatures, qui *sont* un espace-temps, un *locus* – chez l'homme, c'est l'âme qui le contient –, les intervalles délimitant et séparant non pas les choses, mais leurs *loci* propres – on parle donc essentiellement d'*intervalla locorum* ou *spatia locorum* –, dont le positionnement relatif se déroule non pas dans l'espace mais dans le *Logos* divin ; Augustin définit ainsi les choses matérielles, visibles avec les « yeux de la tête », par rapport aux choses spirituelles, visibles seulement avec les « yeux du cœur » : celles-ci (contrairement aux premières) ne sont pas « contenues par des lieux » (*non continerentur locis*) et ne sont pas « distinguées entre elles par des intervalles de lieux » – *et discernuntur inter se, et nullis locorum spatiis separantur... nec inter se locorum intervallis separarentur* [Lettre 147, dite *Lettre à Pauline*, ou encore *De videndo deo liber*, dans *PL*, 33, col. 596]. La situation à laquelle on parvient aux XII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles est celle de la conception de l'espace et du temps non plus comme propriétés mais comme *circumstantia* (enveloppe circonstancielle) des créatures, comme des substances vides et continues les incluant, des ensembles de lieux et moments distingués les uns des autres par des intervalles spécifiquement spatiaux ou temporels. Le problème de la spatialité des créatures est particulièrement important dans le cadre des débats sur le sacrement eucharistique, et notamment sur le problème de la présence réelle, partout en même temps, du corps du christ, qui impose de distinguer la présence spatiale, « accidentelle » (*per accidens*), de l'hostie dans l'église ou sur l'autel, et la présence spirituelle, *per se*, du christ dans l'hostie.

24. À Paris, l'articulation avec les universitaires se fait par la réaffirmation de leur différence en matière fiscale et judiciaire et par un serment collectif des Parisiens à leur égard, mais aussi par la structuration du cursus universitaire sur le même modèle que les « métiers » parisiens (J. VERGER, *Les universités au Moyen Âge*, Paris, 1973, p. 65 ; le caractère urbain/artisanal des études ressenti par les « écoliers » eux-mêmes au XII<sup>e</sup> siècle a été souligné *ibid.*, p. 28, après J. LE GOFF, *Les intellectuels au Moyen Âge*, Paris, 1957, p. 68).

25. Dans le cas parisien, les étrangers bénéficient des franchises comme s'ils étaient des bourgeois de Paris ou de Saint-Germain-des-Prés, mais ils sont lexicalement positionnés à part, tels ces Lombards qualifiés de « nos bourgeois spéciaux » (*burgenses nostres speciales*) par l'abbé de Saint-Germain au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle (F. LEHOUX, *Le Bourg Saint-Germain-des-Prés depuis ses origines jusqu'à la fin de la Guerre de Cent Ans*, Paris, 1951, p. 413), manifestant par là clairement qu'il ne s'agit en aucun cas d'« habitants » comme les autres.

26. Les juifs devenaient inintégrables en raison de la coloration chrétienne du mouvement – et l'évolution de leur statut à Paris permet même de mesurer les progrès de l'organisation communautaire des Parisiens. Cette évolution est notamment caractérisée par le grand procès contre le Talmud en 1240-1242, le port de la rouelle, le regroupement des Juifs dans certains quartiers, la controverse de 1269, leur taxation à part sur les rôles de taille de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, les premières accusations de profanation d'hostie et, pour finir, l'expulsion de 1306. Mais il ne s'agit là que d'un cas particulier de l'évolution globale de la catégorisation des juifs. De fait, la spatialisation du social appuyée sur la spatialisation du sacré, qui rend homologique l'espace social et l'espace chrétien, du

village à la *christianitas*, qui cessent d'être des ensembles de chrétiens pour devenir des espaces habités par les chrétiens, conduit à poser le problème de la présence des juifs au sein de la chrétienté. Un « habitant » étant *ipso facto* un habitant chrétien, les juifs ne peuvent pas être des « habitants » : bien qu'ils aient un lieu de résidence et d'activité (un « feu »), ils sont catégoriquement « déspatialisés » et présentent exactement l'évolution inverse de celle des dominés chrétiens. Alors que ceux-ci passent de « nos hommes » à « habitants de... », les juifs passent d'une désignation globale (« les juifs »), parfois localisée (« les juifs de... »), à la catégorie « nos juifs » (*iudei nostri*) de manière à peu près contemporaine en Espagne, Angleterre, France et Empire, où ils sont également considérés et traités *tamquam servi* (j'y reviendrai).

27. L'essentiel n'est donc pas la particule *de*, *von* ou *of* à laquelle s'attache de nos jours le sens commun, mais la forme toponymique du nom – bien que celle-ci ne soit en aucun cas une spécificité aristocratique (pas plus, d'ailleurs, que la particule).

28. Cf. *supra*, note 22.

29. Cf. A. GUERREAU-JALABERT, « La parenté dans l'Europe médiévale et moderne : à propos d'une synthèse récente », *L'Homme*, 110 (1989), p. 82 ; EAD., « El sistema de parentesco medieval : sus formas (real/espiritual) y su dependencia con respecto a la organización del espacio », in R. PASTOR, dir., *Relaciones de poder, de producción y parentesco en la Edad Media y Moderna. Aproximación a su estudio*, Madrid, 1990, p. 99-100. B. DEROUET, « Territoire et parenté. Pour une mise en perspective de la communauté rurale et des formes de reproduction familiale », *Annales HSS*, 50 (1995), p. 684-685.

30. *Tristes tropiques*, Paris, p. 248-277 ; *Anthropologie structurale*, 2<sup>e</sup> éd. Paris, 1974, p. 140-143 et surtout 156-163. Cf. aussi la tentative de Gaëtan Desmarais pour proposer une autre lecture du même village : « Projection ou émergence : la structuration géographique de l'établissement bororo », *Recherches sémiotiques/Semiotic Inquiry*, 12 (1992), p. 189-215.

31. Le rapport à l'espace ne doit évidemment pas être confondu avec le rapport au sol. C'est même tout l'intérêt du rapport à l'espace que de transcender les différences dans le rapport au sol, par exemple entre les alleutiers et les tenanciers.

32. On devrait dès lors considérer que l'un des agents les plus essentiels – ce qui ne signifie pas qu'il s'agisse de l'application historique d'un plan rationnellement défini... – de cette évolution a été l'Église, à la fois parce qu'elle a tout fait pour briser l'efficacité sociale des rapports de parenté – contrôle matrimonial et parenté spirituelle – et parce que spatialisation du sacré – focalisation des communautés d'habitants sur l'église par l'imposition d'un monopole sacramentel, le culte des reliques et la mainmise sur le cimetière ; définition d'un système de circulation des fidèles dans les processions locales, pèlerinages locaux, régionaux et généraux, destinés à incorporer à la fois la structure polarisée, hiérarchisée et générale de l'*ecclesia* – est un fondement essentiel de la spatialisation du social.

33. Le caractère « constructeur » de la catégorisation comme « hérétique » a été particulièrement développé dans l'ouvrage de M. ZERNER, dir., *Inventer l'hérésie ? Discours polémiques et pouvoirs avant l'Inquisition*, Nice, 1998. Voir également *infra*, n. 40.

34. J'ai consacré diverses études à ces processus d'« imposition sociale » de formes d'appartenance sociale fondés sur l'usage de notions sur le mode du « cela va de soi », le caractère socialement productif (et non pas annihilant) des contre-discours et la manipulation du passé : J. MORSEL, « Die Erfindung des Adels. Zur Soziogenese des Adels am Ende des Mittelalters – Das Beispiel Frankens », in O. G. OEXLE et W. PARAVICINI, dir.,

*Nobilitas. Funktion und Repräsentation des Adels in Alteuropa*, Göttingen, 1997, p. 312-375 ; *ID.*, « Das Geschlecht als Repräsentation. Beobachtungen über Franken im späten Mittelalter », in A. V. HÜLSEN-ESCH et O. G. OEXLE, dir., *Die Repräsentation der Gruppen. Texte, Bilder, Objekte*, Göttingen, 1998, p. 259-325 ; *ID.*, « Inventing a Social Category : The Sociogenesis of the Nobility at the End of the Middle Ages », in B. JUSSEN, dir., *Ordering the Middle Ages. Perspectives on Intellectual and Practical Modes of Shaping Social Relations*, Philadelphia, 2000, p. 199-240 ; *ID.*, « L'invention de la noblesse en Haute-Allemagne à la fin du Moyen Âge. Contribution à l'étude de la sociogenèse de la noblesse médiévale », in J. PAVIOT et J. VERGER, dir., *Guerre, pouvoir et noblesse au Moyen Âge. Mélanges en l'honneur de Philippe Contamine*, Paris, 2000, p. 533-545 ; *ID.*, « Le médiéviste, le lignage et l'effet de réel. La construction du *Geschlecht* par l'archive en Haute-Allemagne à partir de la fin du Moyen Âge », *Revue de Synthèse*, 125 (2004), p. 83-110 ; *ID.*, « La construction sociale des identités dans l'aristocratie franconienne aux XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles : individuation ou identification ? », in B.-M. BEDOS-REZAK et D. IOGNA-PRAT, dir., *L'individu au Moyen Âge. Individuation et individualisation avant la modernité*, Paris, 2005, p. 79-99.

35. Ce problème du sens de la continuité ou du changement du vocabulaire est depuis quelques années l'un des principaux chevaux de bataille de Dominique Barthélemy à la fois contre les « hyperromanistes » et les « mutationnistes » (pour reprendre ses termes) : il revient à plusieurs reprises sur ce problème dans : *La mutation de l'an Mil a-t-elle eu lieu ? Servage et chevalerie dans la France des X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles*, Paris, 1997, et insiste notamment (par exemple p. 19) sur la distinction à établir entre remplacement d'un mot par un autre sans que se modifie le champ sémantique – en particulier les rapports d'antonymie – et les changements lexicaux qui (s')accompagnent (d')une restructuration du champ sémantique.

36. C'est là notamment la position du constructionnisme social – qui se décline en des approches sociologiques ou anthropologiques, mais rarement historiennes –, qui rejette fondamentalement la notion de « reflet » et s'attache à l'appréhension des rapports dynamiques entre représentations (y compris langagières) et pratiques sociales. Voir notamment, du point de vue anthropologique, M. GODELIER, *L'idéal et le matériel. Pensée, économies, sociétés*, Paris, 1984, et du point de vue sociologique P. BERGER et T. LUCKMANN, *La construction sociale de la réalité* [1966], trad. fr. Paris, 1986, et (avec une dimension historique), L. BOLTANSKI, *Les cadres. La formation d'un groupe social*, Paris, 1982. Le problème majeur que soulèvent ces chercheurs est le risque du substantialisme qui accompagne la plupart des travaux sur les catégories sociales, dès lors que l'on considère que les mots renvoient à des gens – et non à des rapports sociaux. Il est par ailleurs évident que la différence de plasticité entre les catégories sociales et les rapports sociaux est une contribution majeure à la dynamique des évolutions historiques.

37. Un exemple significatif en est fourni par Robert Fossier (*Villages et villageois au Moyen Âge*, Paris, 1995, p. 8), qui utilise « habitant » (et « habitat ») comme inverse de « villageois » (et « village ») dont il affirme la naissance postérieurement à l'an Mil : avant, il n'y aurait eu que des « habitats » et des « habitants »... On retrouve bien ici l'approche substantialiste, déjà évoquée, des changements spatiaux.

38. En revanche et de manière remarquablement congruente, il est une frange de la population dont le traitement social manifeste justement le sens social à la fois de la référence à l'habitat et de la catégorisation en tant que telle : il s'agit de ce qu'on pourrait appeler les « vagants », qui ne constituent pas une catégorie sociale particulière, comme le montre bien E. Schubert (*Fahrendes Volk im Mittelalter*, Bielefeld, 1995). Leur seul point

commun est leur mobilité, mais une mobilité liée à des fonctions particulières, dont dérivent leur utilité et intégration sociales initiales – musiciens et chanteurs, poètes et orateurs, équilibristes, jongleurs et dompteurs, clercs et écoliers gyrovagues, prostituées et ribauds, vendeurs ambulants et charlatans, etc. Ce qui les distingue des « étrangers » – et en fait justement de « mauvais étrangers », même pas dignes d'une qualification sociale globale –, c'est justement leur mobilité – alors que « l'étranger », comme le pèlerin, n'est jamais « de nulle part ». La discrimination et criminalisation de ces « vagants » se durcissent à partir du XVI<sup>e</sup> siècle, car ils se trouvent en effet à la croisée de plusieurs phénomènes radicalement contradictoires avec l'encadrement social que prend en charge l'État moderne : ils sont mobiles alors que la société moderne doit être sédentaire ; ils sont sans maîtres alors que les sédentaires doivent être des sujets ; ils ont un gagne-pain alors que les sédentaires assujettis doivent avoir un travail, on les assimile alors à des oisifs – l'oisiveté étant elle-même désormais un comportement antisocial. Les « vagants » de tout poil deviennent par conséquent les prototypes de l'oisif instable et incontrôlé incompatible avec le nouvel ordre social qui se met en place à l'échelle de l'Europe au XVI<sup>e</sup> siècle. Le cas des Tsiganes entre tout à fait dans ce processus, dans la mesure où un ensemble assez disparate de populations migrantes et provenant d'Europe orientale, du Proche et du Moyen-Orient a été retravaillé par les discours collectifs et constitué en un seul type social, cf. J. GIERE, dir., *Die gesellschaftliche Konstruktion des Zigeuners. Zur Genese eines Vorurteils*, Frankfurt a. M./New York, 1996, qui a servi de repoussoir à des processus sociaux occidentaux, notamment l'encadrement spatial des populations dominées.

39. La « personnalisation » déjà évoquée du rapport entre juifs et seigneurs (*iudei nostri, tamquam servi*), qui s'observe à travers tout l'Occident entre la fin du XII<sup>e</sup> siècle et les années 1230, est à la fois une manifestation nette de l'efficacité sociale de la catégorisation référée à l'espace et un bon exemple des difficultés d'appréhension des catégories sociales par les historiens. De vifs débats ont en effet eu lieu autour du sens de l'expression *tamquam servi* : certains, d'ailleurs fortement marqués par l'histoire du droit [A. PATSCHOVSKY, « Das Rechtsverhältnis der Juden zum deutschen König (9.-14. Jhdt.). Ein europäischer Vergleich », *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germ. Abt.*, 110 (1993), p. 331-371 ; D. WILLOWEIT, « Vom Königsschutz zur Kammerknechtschaft.

Anmerkungen zum Rechtsstatus der Juden im Hochmittelalter », *Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg*, (38) 1988, p. 71-89], adoptent une posture substantialiste et considèrent que les juifs sont devenus des serfs – *tamquam* signifiant « en tant qu'ils sont ». D'autres [G. I. LANGMUIR, « *Tamquam servi* : The Change in Jewish Status in French Law about 1200 », in M. YARDENI, dir., *Les Juifs dans l'histoire de la France (1<sup>er</sup> colloque international de Haïfa)*, Leyde, 1980, p. 24-54, ce que me semble confirmer un acte de 1272 dans le Livre de justice de l'abbaye Saint-Germain-des-Prés (Archives nationales, LL 1077, fol. 15r-v), édité dans L. TANON, *Histoire des justices des anciennes églises de Paris*, Paris, 1883, p. 424-425, qui montre que la qualification des juifs comme « serfs du roi » (*sers le roi*) n'implique en aucun cas qu'il soit de condition a serf] estiment qu'il ne s'agit que d'une analogie : ils ne sont pas serfs, mais seront traités comme les serfs le sont – *tamquam* signifiant « comme s'ils étaient ». Dans les deux cas, cependant, il me semble que le phénomène de catégorisation n'est pas vraiment pris au sérieux : la première lecture tombe dans le piège classique qui consiste à « chercher la substance derrière le substantif » (Wittgenstein), en oubliant que toutes les procédures de désignation (individuelle ou catégorielle) renvoient non à des substances, mais à des rapports sociaux. La seconde lecture est donc plus correcte : le *tamquam* est bien un « comme si », mais le

sens de l'expression ne peut être compris tant qu'on ne la replace pas dans l'évolution de l'ensemble des catégories sociales, notamment la disparition contemporaine des mentions de *servi* et le sens de l'introduction du possessif « notre ». Le sens de cette catégorie est ainsi moins une comparaison avec une situation servile de moins en moins pertinente qu'une mise à l'écart du nouveau système social fondé sur un certain rapport à l'espace. Il est ainsi parfaitement congruent que les juifs aient pu être considérés dès lors comme des « étrangers de l'intérieur » (étrangers à l'intérieur de la chrétienté), « ceux qui sont dehors » écrit Thomas d'Aquin. Sur l'exclusion spatiale des juifs, voir aussi D. IOGNA-PRAT, « La terre sainte disputée », *Médiévales*, 41 (2001), p. 83-112.

40. L. BOLTANSKI, *Les cadres...*, *op. cit.*, p. 13-22.

41. P. BERGER et T. LUCKMANN, *La construction sociale...*, *op. cit.*

42. Voir mes remarques dans *Une société politique en Franconie à la fin du Moyen Âge : les Thüngen, leurs princes, leurs pairs et leurs hommes (1275-1525)*, Paris-IV, ms. thèse, 1993, chap. 1 ; *id.*, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... Observations préliminaires à une étude de la scripturalité médiévale », *Memini. Travaux et documents de la Société d'études médiévales du Québec*, 4 (2000), p. 3-43 ; *id.*, « Les sources sont-elles "le pain de l'historien" ? », in *Hypothèses 2003. Travaux de l'École doctorale d'histoire de l'université Paris-I/Panthéon-Sorbonne*, Paris, 2004, p. 273-286 ; *id.*, « *Brief und schrift. Überlegungen über die sozialen Grundlagen schriftlichen Austauschs im Spätmittelalter am Beispiel Frankens* », in L. KUCHENBUCH et U. KLEINE, dir., « *Textus* » im Mittelalter. Komponenten und Situationen des Wortgebrauchs im schriftsemantischen Feld, Göttingen, 2006 (Veröff. d. Max-Planck-Instituts f. Gesch., 216), p. 285-321 ; *id.*, « Le médiéviste, le lignage... », *op. cit.* L'ensemble de ces observations a été synthétisé dans ma contribution au colloque de Buenos Aires (2006) publiée en ligne dans ce *Bulletin*.

43. Ainsi, une innovation des registres de fiefs wurtzbourgeois en 1400 – qui se retrouve également plus tard dans les livres de fiefs des seigneurs alentour – est l'introduction du classement des fiefs selon le statut social des vassaux : princes et barons, chevaliers et écuyers, citadins et ruraux, avec une logique personnelle (classement alphabétique des noms) pour les aristocrates et une logique géographique – classement alphabétique des toponymes – pour les non-nobles. Cette bipartition des vassaux apparaît comme une entreprise précoce de reclassement social, qui contribue à l'apparition dans les années 1420 de la catégorie sociale « noblesse » (*Adel*) : voir J. MORSEL, « Die Erfindung des Adels... », *op. cit.*, et *id.*, *La noblesse contre le prince. L'espace social des Thüngen à la fin du Moyen Âge (Franconie, ca. 1250-1525)*, Stuttgart, 2000. L'inscription dans le registre constitue donc un acte de « magie sociale ». Le terme est emprunté à Pierre Bourdieu et Yvette Delsaut [« Le couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1 (1975), p. 7-36], qui soulignent (p. 23) que « l'imposition de la "griffe" représente un cas exemplaire d'alchimie sociale, opération de transsubstantiation qui, sans rien changer de la nature physique du produit, en modifie radicalement la qualité sociale » : elle fait de la personne inscrite dans la catégorie en question un prince, un noble, un vassal roturier, et éternise cette qualité. La même chose peut être dite de la construction archivistique de la catégorie des hérétiques en Languedoc au XIII<sup>e</sup> siècle : J. Given [« The Inquisitors of Languedoc and the Medieval Technology of Power », *The American Historical Review*, 94/2 (1989), p. 336-359, notamment p. 348-354], a bien montré comment les inquisiteurs ont construit par l'écriture une économie de la punition et une sorte de « casier judiciaire » durable qui ont abouti à la constitution d'un groupe social (héréditairement) déclassé, d'où les attaques dont ont été



l'objet tant les archives que la pratique de l'écrit des Inquisiteurs. Cf. J. MORSEL, « Ce qu'écrire veut dire au Moyen Âge... », *op. cit.*

---

## INDEX

**Mots-clés** : espace, communauté, catégorie

## AUTEUR

**JOSEPH MORSEL**

Université de Paris-I/Panthéon-Sorbonne ; Institut universitaire de France